

ドゥルーズとデリダ、両者の運動は 同じではない……

ジャン＝クレ・マルタン

(訳＝大江倫子、西山雄二)

エリアス・ジャブル：ドゥルーズとデリダのスタイルは、差異へのアプローチという点でどのように特徴づけられるのでしょうか。

ジャン＝クレ・マルタン：デリダとドゥルーズを遠目から見れば、両者はなにもかもが正反対だと考えてしまうかもしれません。この点については数々の先入観があり、「ドゥルーズ派」と「勤勉なデリダ派」のあいだで数々の分裂がみられます。両者を対置するのではなく、デリダが〈原 - 痕跡 [Architrace]〉を他の構想にまで通用させ、動物性や亡霊などの新たな問いに取り組むのに対して、ドゥルーズが〈シミュラクル〉の思想をいかに放棄するかをみる方が興味深いでしょう。

ドゥルーズはいずれにせよ、私たちの歴史のなかで点滴を受けている、形而上学の際限ない死骸に関心はありません。しかし、この死骸はミイラにも似て、同じものの反復ではない形で回帰することがあります。幽霊がもっばらもろもろの差異だけを、混乱をもたらす亡霊だけを回帰させ、知や権力のある種の形式に感染するウィルスだけを回帰させる、実に興味深い憑在論 [hantologie] と言えます。これこそが二人の思想家における出来事の観念の重要性なのです。ときおり、数々の哲学的主題が打ちのめされ、困ったことに今日、大学から哲学が消滅するまでに至っています。デリダがこのような「思考のイメージ」に関与したのでしょうか。彼はそもそもフランスの〈制度〉から拒絶され、〔国際哲学コレージュのような〕別の大学を考えたのではなかったのでしょうか。まさにこの理由において、デリダは哲学教育と彼がこだわり抜いたその形態によりいっそう敏感だったと言えましょう。私としては、デリダに関する拙著¹において、期待通りの考え方や、決まって引き合いに出される主題系——タルムードの経験を生かして、解釈の訓練を受けた読者と彼

¹ ジャン＝クレ・マルタンはここでジャック・デリダに捧げられた彼の最新作 (*Derrida. Un démentèlement de l'Occident*, Paris, Max Milo, 2013) を参照している。

を見なすような注釈の主題系——を再演したいとは思いませんでした。あらかじめ彼を窒息させてしまうこうした読み方からデリダを引き離したかったのです。同じように、ドゥルーズを大学というものから引き離したいと思っていました。ドゥルーズは至るところで大学をはみ出していたからです。さて、デリダが厳密な意味でユダヤ思想家ではないとしても、ましてや彼をハイデガーの手下と見なしてはなりません。〈存在〉の分与、古代人が仕組んだ宛先といったハイデガーの考え方に私は一度も関心をもったことはありません。古代人はその起源において危機に瀕しているので、彼らの記憶が私たちに隠されていると言われてもピンと来ません。私が称賛するのはいわゆる初期ハイデガーの方で、デリダはこの時期のハイデガーにも長いあいだ留意しています。今日、私たちはハイデガーを避けようとして、あまりにしばしば、最悪の意味でニーチェ的になるように思われます。文献学の趣味、使い古された言葉のレトリックに堕した哲学、「哲学史」と呼ばれる語源学の追跡という点でニーチェ的であるように思われます。

ドゥルーズはニーチェの文献学を記号というはるかに見込みのある思想に置き換えました。ドゥルーズが示すニーチェはとても強力で、ドイツ哲学の最大の暗部を一切消し去るのです。演劇、悲劇的なもの、ディオニュソスの深み。アポロンはディオニュソスの視線を私たちから遮るのですが、ディオニュソスは歴史を通じて再来し、起源の秘密を担った死の重みで生者たちを窒息させようとします。こういった〈悲劇的なもの〉すべて、歴史 - 世界的オペラのこの潜勢力には何か重過ぎるものがあるとドゥルーズは正当にも述べるでしょう、理由が必要ならヘーゲルの反芻ということにして。

デリダもドゥルーズと似たことを考えているようにみえますが、明からさな仕方です。それらを借用することはありません。彼らの方法において断絶の様式が非常に異なっており、ドゥルーズにはドラマ化の様式、デリダにはウィルス的エクリチュールの様式があります……手短かに言えば、ドゥルーズがニーチェのこの上なくワグナー的な観点の埒外で、したがって、哲学のドイツ側の埒外で構築をおこなったのとは異なって、デリダは近代性を覆うある種の熱気を脱構築することになります。デリダはまったく本質的な仕方です。西洋のミメシスの解体をおこなうのです。ドゥルーズは堂々とそうした解体なしで事を済ませたのですが。こうした離反をおこなうドゥルーズには、むしろイメージ豊かな何かがあります。空間的、地理的な思考のイメージ、いわば地理哲学的な思考のイメージがあります。一方、デリダの差延

は語りのモデル、歴史に沈む時間性、隠喩との緊張を保っています——ただここでも、現前と時間化の批判全体を知った上で物事を硬化させてはならないでしょう。デリダはこうした批判を練成させる上で、亡霊学という考え方の重みを担い、隔たりのトポロジー、エクリチュールの類型学なども展開したのです。したがって、こう考えることができます。〔ドゥルーズとデリダには〕差異に対する実に異なった二つのアプローチがあるのであって、両者を互いに対立させることは避けるべきだろう、と。しかし、こうして慎重を期するなら、両者が共有するラディカルな批判の形式にすべてが収束するように思われます。彼らは共に反復の思想家であり、それは翻訳ではなく、現代人たちから逃れ、ニヒリスティックなミメトロジーを逃れる裏切りです²。こうしたあらゆる一致からして、議論の余地なく、彼らは同時代人なのです……。

ジャブル：デリダはドゥルーズとは別の系譜を経ているのですが、晩年になって彼とのきわめて強い共通点を認めています³。二人の思想がいかなる点で相互に共鳴するのか説明していただけますか。そして、双方の配置〔agencement〕が何を生み出しうるのは、理論的視点から、また実践的視点から説明してください（理論と実践の対置が彼らにとってなお意味があるとして）。

マルタン：私が記憶しているのはむしろ、デリダが死を前にして私たちに語っていること、死ぬことを学ぶ不可能性の方です。ソクラテスの態度とは逆ですが、これは生きることの美しさを哲学で語るための一種の対話に関わっています⁴。ドゥルーズの最後もまた、ある仕方であまり劇的であり、最後の挙措として作品に書き込まれています。いずれの側においても、私たちはある「実践哲学」のなかにいるのだと言っておきましょう。この「実践哲学」はエクリチュールの生を死の彼方へと

² [訳註]「翻訳者は裏切り者 (Traduttore, traditore)」というイタリア語の有名な警句が踏まえられている。

³ デリダのテキスト「これから私はひとりさまよわねばならない」(『そのたびごとにただ一つ、世界の終焉』〔土田知則ほか訳、岩波書店、2006 年〕)を参照。

⁴ 2004 年 10 月 12 日、リス・オランジスの墓地で、ジャック・デリダの埋葬にあたり、子息ピエールは父の書いた次の言葉を読み上げた。「ジャックは儀式も祈禱も望みませんでした。それを引き受ける友にとってどれほどほどの試練なのかを彼は経験で知っているのです。みなさんがおいでいただいたことに謝意を述べ、感謝するようにと彼に言われています。彼はみなさんが悲しまないようにと願っています。自分と数々の幸福な時間を分かち合う機会を与えてくれたみなさんが、そうした時間のことだけに思いを馳せるように願っています。微笑んでください、と彼は言っています。私はみなさんに最後まで微笑んでいようから。つねに生の方を選び、生き延びることをたえず肯定してください……。私はみなさんを愛しています、どこにしようと、私はみなさんに微笑んでいます」。

引き上げる仕方では実現され、音声学や構造主義などにはどうしても還元しえない実に驚くべき記号論的体制に従っています。言語学の外部で思考された「記号の体制」についてドゥルーズが述べていることがすべて頭に入っていれば、これは明白なことです。タイプライター（AZERT）は手指の隔たりに関係する言表を生み出すのですが、まるで手も思考能力をもっているかのようです〔Cf.『フーコー』「新しい古文書学者」〕。言語ごとにキーボードは同じではありません。そこで何らかの間隔〔espacement〕が導入されますが、この間隔はある言語の事実というだけではなく、リズム、打鍵、鼓膜〔tympan〕といった音声学には思いもつかないものでもあります。言語を外部へと向けるこうした仕方はデリダの絶えざる関心事です。だから、ドゥルーズの言う非シニフィアンの記号学やデリダの「動物語」といった記号には、たしかに倫理や動物行動学を了解する手立てがあり、人間的「事実」やそこから普遍的シニフィアンを取り出すことができる構造人類学に限定されない人間性の理念が賭けられているのです〔Cf.『動物を追う、ゆえに私は（動物で）ある』〕。すべては交雑化^{ハイブリッド}の方向に投企され、そこでは「権利」上、動物と機械が交差しており、ドゥルーズとデリダの両者が配慮していた技法に従っています。こうした側面からすれば、理論と実践を分離すること、両者を判然と切り分けられた二項対立に分離することは意味がありません。

ドゥルーズにとって、哲学とは、ブルジョワ的要求に即して個体化された人間の形式が前 - 個体的で超 - 道徳的かつ反時代的な平面でたえず解体されるような経験主義です。この経験主義は高度に超越論的です。複雑でイデア的、概念的ではあるけれど、抽象的でも非現実的でもない潜在性をもつプロセスをこの経験主義は通過します。この点にこそ、きわめて現実的な創造という点で概念に関心を寄せる『哲学とは何か』のような本の意味があるのです。デリダにとって、差延〔différance〕は言語学に無縁な豎坑や穴の諸形態に倣っているもので、『幾何学の起源』のなかにもその遅れや拡張が見出されます……。この哲学はそれゆえ、この上なく研ぎ澄まされた諸契機において、理論がつねに了解するわけではない諸問題——たとえば、〔音声上は同一の différence（差異）と différance（差延）における〕書字でしか知覚されえない無音の「e」の事例——へと開かれた実践と化します。こうして私たちは、レーモン・ルーセルのような怪物的な交換に、フランシス・ポンジュがザリガニと書くと同時に署名するカバン語に身をおくのです。なぜなら、私たちは怪物的なものの中に、諸々のカテゴリーの間に、諸ジャンルの外部にいます。いかなる

理論も単独では支配できず、その実践があるタッチに、つねに再開されるべき不確定な試みとして了解される触覚に負っている交雑化に沿っているのです……。

ジャブル：ベルクソンや直観主義が平滑／条理、触視的な眼、〈器官なき身体〉の概念において用いられているのは——デリダがこう言っているようですが——、「古典」哲学が参照されているのでしょうか。欲望と十全的現前や所有の幻想との連続主義が参照されているのでしょうか。

マルタン：「自分はきわめて古典的な哲学者だと思う」とドゥルーズは私に言っていました……。でも、これは私に向けられた警句だったのです、私は彼に対して、ヴァレリーに似ている、ヘーゲルにさえ似ていると言っていたのですから。平滑と条理の問いは、ドゥルーズ好みの多様性の二つの形式（デリダがうまく理解しなかった区別で、ドゥルーズとパディウをなおも対立させる区別）を手始めとして、あまりに多くの問題を再開させます。もちろん、直観が問われているのですが、時間と空間の純粹形式において現前するものというカント的な意味ではありません。ドゥルーズは所与の時間の諸形式の手前にたえず向かいます。彼は、何もすでに関連づけられておらず、そのものとして与えられてもいないような構築のために、「現前する」ものをすべて拒否します。それは、異様なものにたえず突き当たる直観主義です。各部分がいかなる等価性ももたず、数値や座標などを変えなければ分割しない空間に突き当たるのです。この対談で解決するには複雑すぎますね……。

逆に、所有の問いについて、見かけ上世界を捉える眼の触視的な把握については、なすべき大変な仕事は明らかにあって、その原理をかなり手早く素描することができます。とりわけ、共通感覚が組織される上で触覚が占める中心的な位置（デリダが実に見事に理解していることですが、すでにコンディヤックは感覚装置の中核に触覚をおいています）⁵。現前するものの現前化における触覚のこうした特権とはいかなるもののでしょうか。また概念というものは、Begriff（指で掴み（掴まれ）、触れられるもの）というドイツ語の形式から正しく定義づけられるのではないのでしょうか。ハイデガーが「手前存在」や「手許存在」といった表現によって〕手の届くところに位置するものにあれば拘束することは理由のないことではありません。手が届くことは、所有を求める存在者（*être*）を特徴づける操作に従っています。逆に、所有

⁵ ジャック・デリダにおける触覚の思想については、*Le Toucher*. Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 1998 [『触覚、ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』 榊原達哉・松葉祥一・加國尚志訳、青土社、2006 年] を読んでいただきたい。

不可能な平面に向けられる存在論的差異があります。固有の仕方で〈存在〉に触れる能力を私たちから奪う現存在が送り届けられる〈存在〉への開かれがあります。私たちを脱固有化し、私たちを奪い取り、私たちを捉えようとするものを逆に構成する出来事（*ereignen*）があるのです。これほど異様な平面には触視的な仕方では、まして語用論的な仕方では触れることができません。このことから多くの事象が理解できるようになります。まずはじめに、前 - 個体的な領野を探求しようとするドゥルーズの欲求が理解できます。前 - 個体的な領野とは、意識の「操作」の手前にあって、私たちの側からのいかなる形式的な練り上げにも従わない領野です。私たちがすでに触れ、共通感覚に一致させたもののには似ていない空間です。しかし、触覚、タッチとは必ずしも手で把握することではありません。画家はひたすら数々の空虚を、点描のはかなさを実践し、棲み着くことのできない大きな外部をかすめるだけの筆触^{タッチ}を実践するのです。この点については、デリダとドゥルーズのあいだで一致がみられます。

デリダにおいて、触覚はあらゆる操作から区別されなくてはならないようです。現前を産み出し、自同性の法則に従って統一された対象の掌握を産み出す固有化の操作から区別されなくてはならないようです。私の理解しているデリダの触覚とは、直接の接触ではありません。物と物が寄せ集められることなく、むしろそれらの接触し得ない形式のことです。「私に触れるな（*Noli me tangere*）」とは、キリスト降架の挿話を取り上げたジャン＝リュック・ナンシーの本のタイトルです。マリアの指とキリストの身体間の距離は微かですが、その空虚は無限です。〔両者の〕隔たりのなかにある踏み越えがたい間隙は緊張状態に置かれていて、この隔たりの感覚はあらゆる方向へと反転していく位置を見出します。この増殖する接触、可能なもののこの間隔の代わりに、実際、触視的なものは、「手で取ること」で間に合わせ、かくして挙措の権威に服するものとたやすく結びつき、ハイデガーが正當にも断罪する技術の集立に従ってこれを専有しうるかもしれません。手は、ドゥルーズが『千のプラトー』で私たちを誘うような器官を逃れ、脱領土化の意味をもつだけではありません。知られているように、手というものが生じるためには、運動の用途が副次的な位置に移り、歩行、走行、よじ登りとしての器官が消失する必要があります。生理学を考慮したこの解放はある可塑性を証し立てています。この可塑性は「器官なき身体」、非有機的な生成変化〔*devenir inorganique*〕の第一の指標であり、アリストテレスが言うように、手は用具となり、用具の用具などになります〔『魂につ

いて『第三卷第八章』。それゆえ、数々の問題を提起せずにはいられません。[ドゥルーズによれば] 用具は何か既知のもの、Begriff [概念=掴まれたもの] とは異なるものに服するのですから。ただ、周知の通り、ドゥルーズにおける触視的なものは——「器官なき身体」のように——おのれを放棄するゴシックの線とまったく同じです [Cf. 『千のプラトーン』「1440——平滑と条理」]。ゴシック絵画では、頭部の個体化は後光のために副次的な位置に移っています。しかし、この後光はその人物のものではないのです。ある泡が他のものの泡と混ざり合い、一群の人物たちが半円やゴシックの線で上塗りされるかのようです。ゴシックの線は絵画全体を横切って、私たちが他所へと運び去り、私たちを突然変異体^{ミュータント}にします。聖性とは突然変異体^{ミュータント}の「器官なき身体」なのですから。「デジタル」形式の触視的なものは「手に入れること」とも「類比」とも何の関係ありません。それは生成の線であって、ゴシック絵画の龍の線です。ドゥルーズは触視的な挙措を、表象の類比的な形式に対する断絶のうちにおきます。それは「デジタル化された」把握のためで、この把握は、ドン・キホーテを模倣もせず読みもせず書き直したピエール・メナールの再創造⁶と同じくらい複雑です。モデルとコピーの間にデジタル的なものが隔たりを挿入し、これによってデジタル記録は絶対的な再発明になります。デジタル化によって私たちは模倣せずに音声を再創造できるのです、絶対的（ほとんど超現実的）なりアリズムを表示する虚構的イメージとして。このときデジタル平面上に出現するのは、オリヴィエ・メシアンが実に見事に予感していたような小鳥たちや動物たちの叫び、微分的タッチによって声からも手からも逃れる何か、映画が信じられない風景を通じて私たちに示してくれる再創造です。それは古い世界（ワグナー）を蘇らせるためのオペラではなく、この上なく怪物的な未来を具現するスペース・オペラなのです……。

ジャブル：デリダの指摘によれば、ドゥルーズは愚かさ [bêtise] を人間に固有なものとして言及しています。底なしの底との対決によって人間は動物と区別され、動物は明瞭な形式でこの無底から守られているとされます（シェリング）。デリダはこの対立的な提起を攻撃するのですが、それは彼によれば、愚かさが「固有なもの」の固有なもの、生の勝利に属しているからです。この点について、どうお考え

⁶ [訳註] ボルヘスの短編集『伝奇集』に収録された『「ドン・キホーテ」の著者、ピエール・メナール』が参照されている。ピエール・メナールという 20 世紀の作家がセルバンテスになりきって『ドン・キホーテ』と同じ作品を創作しようとしたというあらすじ。

ですか。

マルタン：底なしの底はつねに曖昧です。スペース・オペラの触視的効果はさらに来たるべき世界を援用し、そして「複数的世界〔*plurivers*〕」⁷をも援用します……。底とは、シェリングにおいて、むしろ世界の端緒です。闇夜から発せられる一種の衝撃、深淵の縁の純粋な輝きであり、いわば存在の前提をなすものです。深淵の縁で存在を穿つこの崩壊はとても美しい。問題はある種の誕生、まだ形象化されていない自由です。シェリングは、暗闇の外へと震え出てくるものを縁取る崩壊からこうした自由を引き出します。これを動物——動物たち——はあらゆる存在者と共有しています。ときに愚かさという名をもつあの融点なしで事を済ますことがあるとしても、です。獣〔*bête*〕であるためには愚かさ〔*bêtise*〕のある種の知が必要であるかのようです……。愚かさが具現するこの知は愚かさから脱した何かの開始地点に私たちを導きます。自由であることは何ものにも依拠しないこと、もはや何ものにもその背後で支持されない稜線に身をおくことです。自由とは無からの創造者という神学的形態に似通っており、人間はそうした創造者の開始する能力、創始する能力、つまり、原因なき原因、創造的な非創造を再び我が物とします。おそらくシェリングの神は永続的なリスクをとまいません。離れた場所にいて自らの創造を肯定するときに、愚かさのなかに落下し、崩落してしまうのです。あらゆる主権はここから生まれます。だから、デリダは固有なものとは別の地位を愚かさに与える必要があるのです。穴から這い出るもの、先行規定に対してまったく独立した自己に到来するものが必要となるのです。この底から、空虚を前にした昏睡状態、つまり愚かさがついに自由とは別のものを可能にし、目に付かない代補にぶつかるというのでなければですが。目に付かない代補とは有限性の代補であり、獣にも人間にも同じ根本的な非本来性の代補です。人間の改良可能性を教えてくれるのがルソーです。ルソーにとって、人間は愚かです。人間は自分のためには何ももたないがゆえに無規定で漂遊しており、自然の欠落によって自由なままです。逆に、デリダにとって、この非本来性は完全さによって、歴史的目的論によって完結されず、その結果、政治にたやすく解消されはしないのです。

マキャベリ以来の政治は、権力のこの非本来性、自然のこうした不在を、策略や力、狐や獅子を経る現前の神話に置き換えてきました。ここで動物はその警戒から逸らされていますが、それは秩序の虚構化を可能とする性格にしたがっているからです。

⁷ J.-C. Martin, *Plurivers. Essais sur la fin du monde*, Paris, PUF, 2010 を参照。

自然的にみえる社会組織を虚構化し、いずれにせよ、死刑という究極の愚かさを含めて、いかなる手段も正当化する目的をもつ国家の正統性の虚構化を可能にする性格にしたがっているのです⁸。とりわけ人間の固有なものが、主権を創設するためのすぐれて政治的な手段である獣に帰属している場合に、デリダがこの固有のものを警戒しうることがわかります。そこで問いはこうなります。獣性の〈他者〉であるだけでなく、まったく他なる獣性でもある別の愚かさはあるのか、と。したがって、私は〔ドゥルーズとデリダに〕本当の食い違いがあるとは思いません。デリダが取り上げたドゥルーズの抜粋は『差異と反復』全体の構想を踏まえていないことは承知していますが……。むしろドゥルーズのエクリチュールの特種な構想が何であるのかを理解する必要があります。また、ときには夥しい不正確さで、ときには途方もない正確さで、ドゥルーズがここかしこで何を価値付けようとしているのかをみる必要があります……。神聖視されている哲学者たちを彼がいかにしてロバに変えようとしているのかを。

ジャブル：ところで、獣〔bête〕と愚かさ〔bêtise〕との関係をどうお考えですか。

マルタン：獣であることなく愚かなことをすることはできますし、獣になるために愚かさを極める必要はありません。そうすると、愚かさによって私たちが本当に獣になるように、徹底的に獣になり、全面的に獣になるように駆り立てられるとき、愚かさとはまったく別のことを見せてくれるさまざまな世界に私たちは接近します。この上なく簡単な事例としては、誤謬、近似の欠陥があり、何ら本質的でも、何ら超越論的でもない愚鈍さの形態があります。無知、判断力の欠如は私たちの日常的な宿命で、私たちは誰もがその気になれば痴呆なのです。しかし、愚かさのこうしたもっともつまらない側面こそが、私たちを愚か者のごとき獣——消尽した獣というよりも、疲労した獣——に変えるのです。獣であることは騙されることとは別の意味をもちえます。おそらく、これがドゥルーズが愚かさに関する一節で実際に展開していることです——この上なく平板な愚かさを害する覚悟で。このとき、ひとは消尽の形態に、新たな警戒のようである愚かさの高度な形態に入ります。これは、私たちがその「死へ臨む存在」において動物と共有する形態なのです。

私たちはみな、ハイデガー現象学の愚かしい印象を証拠としてしばしば取り上げます。ハイデガーによれば、動物は「死へ臨む存在」を取り逃がし、現前へ、「世

⁸ この点については、Jacques Derrida, *Séminaire. La peine de mort, Volume I (1999-2000)*, Paris, Galilée, 2012 を読んでいただきたい。

界内存在」へと開かれえないとされます——これはヘーゲルが考えていなかったことで、彼にとって死の恐怖ほど動物的なものはなく、主人は逆に人間的に愚かに見え、死を見ずに立ち向かうのです。実は、動物は信じがたいほど用心深いものです。私たちの方が死への眼差しをもたなくなったのです。私たちは死について何も知りません。私たちは死を完全に苦行化〔ascétisé〕したか、そうでなければ無菌化〔ascéptisé〕しました。苦行を通じた永遠の生の確信のなかにもはや死をみなくなり、危険な社会の「若気の」約束につられて死を無視するのです。誰も「見かけ上は」死ぬことはなくなりました、おそらく、防備の手薄な部屋の秘密——出来事をその残酷さから引き離す秘密——で死ぬ場合を除いて。死は可能な経験の対象ではなくなりました。もちろんエピクロスはそれを哲学的に、また理論的に語ることができました。それは、私たちから実際に取り除かれてしまった死とは非常に異なっています。私たちの社会では、道徳上の過失（タバコ、アルコール…）か、回避するのに支配されてしまう不幸な偶発事かに死が貶められています。死期にない人々からはしばしば奪われている安楽死の要求に至るまで、死は取り除かれているのです。こうしたことをデリダが最後まで生きながら受け入れたその場しのぎの治療と混同してはなりません……。最後の力として終わりまで行くこと……。私たちの大部分は裕福な家に住み、車を所有し、整った空間にいて「死へ臨む存在」から引き離され、太陽王〔ルイ 14 世〕のごとく生きています。「死へ臨む存在」はコギトをもった動物だけが経験するもので、このコギトをデリダは『動物を追う、ゆえに私は（動物で）ある』で再考しようとしています。したがって、愚かさは、「もっと働いて」裕福になろうと眼が眩んでいる愚かさ⁹とはまったく異なる意味をもちます。私たちこそが愚か＝獣なのであって、動物の方は死にゆくものに対して、死から逃げたり、死に身を晒すこと……死なずにすむことはめったにないのですが……に対して比類ない感覚をもっているようにみえます。

ドゥルーズにとって、動物はけっして平穏なものではありません。死がつねに隙を狙っているので、動物は絶対的な不安全な立場にあります。動物は起こることに耳を澄ませ、たえず追跡の標的となる状態に消尽し、敵を認めると遠くからでも避難するほどです。感覚はすべて緊張し警戒し、監視体制にあるので、動物はおそらく私たち以上に配慮しつつ現存在しています。動物が〈世界〉をもたないのは、不

⁹〔訳註〕「もっと働き、もっと稼ごう（Travailler plus pour gagner plus）」は、英米型の新自由主義経済政策路線を提唱するニコラ・サルコジ大統領（2007-2012 年）のモットー。

穏な仕方であえずある世界から別の世界へと移動するからです。そうした状態など私たち人間にはいささかも思いつきません。私たちの現存在は何でも手に入るという多忙な消費でだらけきっているからです。愚かさの骨頂をなす安全の要求のなかで私たちは肥育されているのです。逆に獣が展開できないような愚かさとは、たえず死の危険、眠りの不可能性のなかにあって、その都度絶対的な危険のイリヤ [*ilya*]、〈存在〉のイリヤへと連れ戻されている愚かさです。安全性を高めた存在者である私たちと同じようには、獣はけっして眠ることがありません。私たちは見張りに守られ、疲労した家族らが休息し引きこもるために自宅にいます……。動物の愚かさとはむしろ、動物が生きること、生き延びることと不可分になった不眠の愚かさのことです。哲学者たちが動物を語るとき、いつも滑稽な対照がおこなわれます。問題となるのは言語、労働、意識です——人間に固有なものについての作り話をつねにやり直すためです。減速した現前へ、あらゆるものへの注意へ、移動しつつ警戒している感覚——私たち人間には重要でない感覚——へと動物を駆り立てる不安のことなど一切無視しているのです。

これらすべてを、デリダは『獣と主権者』のセミナーで展開していると私には思われます。ドゥルーズが愚かさについて語っていることも同じ方向に向かうように思われます。彼の哲学は、私たちを非人間性や消尽の諸形態に触れさせる「暗い腸管」¹⁰で、「超越論的経験論」はそのもっともおそろしい名です。ドゥルーズの愚かさの意味を理解するには、『差異と反復』の超越論的コンテクストにこれを置き直す必要があります。『差異と反復』では、ドゥルーズがのちに「動物への生成変化」と呼ぶものがすでに明らかになっているのです。真に存在論的、非統語法的、非記号論的な差異と結びつきうる、完全に創造的な愚かさの一形式へと参入しないならば、私たちの前一個体的な単独性をいかにして鯨の単独性（メルヴィル）とともに構成しうのでしょうか、門番（カフカ）をいかに説明できるのでしょうか。愚かさは人間を構成する馬鹿さ加減において人間に固有なものですが、まさにこの固有なものをその根本的な固有性の外へと押しやり、ドゥルーズ哲学全体の逃走線を構成する非個人的なもの、非人間的なものの方へと押しやります。いずれにせよ、愚かさとは別の「実存様式」なのです。私にとって、問題はデリダがドゥルーズを理解し

¹⁰ [訳註]「暗い腸管」は1989年4月24日付けの手紙でドゥルーズがマルタンに書き記した言葉。「私は犬のように（白イタチの方がいいですが、いずれにせいても犬のようなもの）地面を掘って、哲学とは何かを探している。それは地下もしくは暗い腸管だ。」

ているかどうかではありません。デリダが彼をうまく理解していないにせよ、興味深いのは、彼が自ら生成したところの動物とともにどこに行こうとしているのかを示すことでしょう。この動物的コギトとは何でしょうか。それは結局、ある変奏に負っている、つまり、相違した仕方でもゥルーズの変身に類似しているある変身に負っているのではないのでしょうか。

Jean-Clet Martin, « Deleuze et Derrida, ce n'est pas le même mouvement »,

Chimères, n 81, 2013/3.

Reprinted by permission of Jean-Clet Martin and Élias Jabre.

翻訳 = 大江倫子（首都大学東京・博士課程）、西山雄二（首都大学東京・准教授）